HACIA UNA FILOSOFIA INTERSUBJETIVA
De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto. Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000 *

José Francisco Gómez Hinojosa **

Introducción

Si alguna cosa nos enseña este fin de milenio, cuyo advenimiento hemos comenzado a celebrar quizá con demasiada anticipación, es que todo debe ser rediseñado, todo tiene que ser evaluado para su eventual modificación. No hay instancia humana capaz de escapar a esta imperiosa necesidad, quizá más por exigencia externa que por compromiso interno. Sin embargo, las ciencias sociales en su conjunto, y en especial la filosofía, deben también responder a ese reclamo, deben dar cuenta de su posición frente al arribo del nuevo siglo XXI.

¿Cuáles son los retos que la filosofía contemporánea y latinoamericana deberá enfrentar en el umbral del próximo siglo? ¿Qué tareas se desprenden de tales desafíos? Responder a estas preguntas es el propósito del siguiente ensayo, y queremos hacerlo desde la perspectiva de la filosofía intersubjetiva, siempre clásica en cuanto portadora de posiciones que no son nuevas en el concierto filosófico latinoamericano y mundial, pero al mismo tiempo inédita, en la medida en que propone un cambio radical en la presentación del Sujeto (con mayúscula).

En primer lugar, el artículo ofrecerá los principales retos con los que la filosofía deberá lidiar en el futuro inmediato, partiendo de la definición misma de la filosofía, y pasando por el análisis de problemáticas sociales —como la pobreza y la enfermedad—, ecológicas y religiosas, hasta llegar al planteamiento de una nueva relación entre sujeto y sujeto, dejando atrás la correspondencia entre sujeto y objeto, mantenida durante siglos por la tradición aristotélico-tomista y no pocas corrientes filosóficas (en adelante "filosofía clásica"). En la segunda parte, analizaremos los principales elementos que nos pueden ayudar a la formación de esa filosofía intersubjetiva, repasando las principales áreas sistemáticas de la tradición aristotélico-tomista: crítica, metafísica, antropología, cosmología, teodicea y ética. En un tercer momento, aterrizaremos las reflexiones anteriores en las tareas que la filosofía latinoamericana tiene por delante, en especial de cara al 2000, retomando los desafíos que se analizaron en la primera parte del trabajo. Una conclusión, recopilativo-proyectiva, cerrará el texto que, como siempre, quiere ser un diálogo más que la exposición de verdades acabadas.

1. Retos

Por "retos" no entenderemos en el presente trabajo las amenazas que puedan afectar a la filosofía, sino las oportunidades que a ella se le presentan para que sea fiel a su misión, en especial de cara a los peculiares tiempos actuales.

---

* Las siguientes reflexiones ya las anticipé, de forma inicial, aproximativa y fragmentaria, en la conferencia *Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000. De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto*, pronunciada en Autián, Jalisco, el 10 de marzo de 1998. Agradezco a los profesores Carlos Díaz, Rafael Segovia y Mauricio Urrea, quienes enriquecieron con sus opiniones el proyecto original de este trabajo. Como sucede en estos casos, soy el único responsable del texto definitivo.

** Profesor en la Universidad Pontificia de México.

1.1. La definición de filosofía

Comencemos por analizar la definición misma que se tiene de la filosofía. Quizá más que su acepción etimológica —"amor a la sabiduría", sobre la que regresaremos más adelante— la definición más extendida de filosofía proviene de la tradición aristotélico-tomista, de gran influjo no sólo en nuestros seminarios y universidades católicas, pontificias o de inspiración cristiana, sino en muchos centros del pensamiento occidental. Ella ofreció, para quedarse entre nosotros, la clásica definición de "scientia omnium rerum, per altisimas causas, naturali rationis lumine comparata" (ciencia que abarca todas las cosas, desde sus últimas causas y estudiadas bajo la luz natural de la razón).

Vinculada tal descripción a la escolástica medieval, y ya ampliamente criticada, en cuanto metafísica ocultadora del ser, tanto por el racionalismo cartesiano como por el idealismo kantiano y hegeliano, esa definición ha caído en desuso en no pocos ambientes filosóficos. Los discípulos de Hegel situados a su izquierda, con Marx a la cabeza, buscaron devolverle a la filosofía la practicidad que ya había buscado August Von Cieszkowski (1814-1894), un pensador prácticamente desconocido entre nosotros. Gracias al especialismo, la fecundidad y la inter-relación de los filósofos contemporáneos, la definición de filosofía comenzó a transitar por otros rumbos. Así, tenemos que las distintas corrientes de la filosofía europea contemporánea la han definido como la voluntad de búsqueda; el instinto de exploración; el amor a la verdad que se descubre en la alteridad; el compromiso de la mundialización, el pacifismo, el voluntariado y la militancia, el ecologismo, el vitalismo y la justicia. Empeños todos irrenunciables para cualquier filósofo que se precie de serlo.

Otras escuelas contemporáneas ven a la filosofía como el acto de replegarse interiormente indagando la propia espiritualidad a través de la conciencia como sujeto; el acto del espíritu infinito —conciencia— que se reconoce como tal en sus manifestaciones finitas; el reflexionar sobre el saber científico para descubrir las condiciones de su validez; el acto práctico que manifiesta la superioridad de la acción sobre el pensamiento; el análisis lógico-lingüístico de la ciencia; el análisis sobre las actitudes fundamentales de las que se origina todo el mundo del conocimiento y de la vida del hombre; el examen del modo de ser del hombre como indagación en la que el sujeto mismo se involucra directamente, etc.

El pensamiento filosófico latinoamericano, en especial el que gira en tomo a la "Filosofía de la Liberación", define la tarea filosófica como una ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano, el acceso a una trascendencia, la dialéctica pedagógica de la liberación, la ética primeramente antropológica y la metafísica histórica [1].

Pues bien. Todas estas definiciones, meritorias en términos de intento clarificador, buscan enfatizar diversos tópicos en torno al método filosófico, a su objeto de estudio, a los límites que el lenguaje presenta como vehículo filosófico, a la función de la ciencia o del pensamiento místico, a la prioridad de la existencia sobre la esencia o a la inversa, etc. Sin embargo, tales definiciones ni recuperan el carácter sapiencial de la filosofía, ni se preguntan por las fuentes actuales de esa sabiduría, ni asumen la problemática sujeto-sujeto que desarrollaremos más adelante.

Este es, entonces, el primer reto de la filosofía latinoamericana de cara al 2000: redefinir, rediseñar —diríamos en términos actuales— el interés de la filosofía por la sabiduría y preguntarse por los manantiales de donde está brotando la sabiduría actual, enfatizando su nueva dimensión intersubjetiva.

1.2. Los problemas sociales, en especial la pobreza y la enfermedad

Pero si la definición misma de la filosofía es el primero de nuestros retos, tal problemática humana es el segundo, aunque no en orden de importancia. No olvidemos que si las preocupaciones cosmológica, metafísica y crítica o gnoseológica ocuparon a las épocas antigua, medieval y moderna en sus intereses —como lo veremos más adelante—, el problema antropológico es el que nos viene preocupando desde la muerte de Hegel, al menos en lo que respecta a la filosofía occidental.

El hombre y la mujer latinoamericanos, es evidente, ni le plantean a la filosofía, ni se plantean ellos mismos, los horizontes de reflexión que establece el pensamiento europeo o estadounidense. Si allá el sentido de la vida se cuestiona por la abundancia de bienes y la insatisfacción metafísica que provoca su exagerado consumo, entre nosotros la situación y problemáticas son bien diversas.

Y es que, aunque haya caído el Muro de Berlín y con él, aparentemente, la utopía marxista, que pareció para muchos y durante varias décadas el punto de referencia obligado para instrumentar la liberación de nuestros pueblos [2], lo cierto es que el pretendido triunfo del capitalismo —hoy llamado neoliberalismo— dista mucho de ser real en la práctica co-

[1] Cf. mi trabajo "La praxis (unidad teoría-práctica) como criterio de verdad. Condiciones de posibilidad para una filosofía latinoamericana del conocimiento", en *Efemérides Mexicana* No. 7/19 (1988), págs. 5-26. Extiendo una disculpa por la abundancia de citas personales que aparecerán a lo largo del trabajo. Creo que es preferible tal exceso al autoplagio. Al mismo tiempo, advierto que algunas de las reflexiones aquí expuestas ya han sido tratadas en anteriores publicaciones. Vuelvo sobre ellas, después de algunos años, a manera de síntesis y enriquecimiento, gracias a los datos que han venido apareciendo recientemente y a los comentarios de varios colegas y amigos.

[2] Sobre esta relación, y los atractivos mutuos que se presentaban en aquellos años para cristianos y marxistas cf. mi trabajo *Cristo/Marx: ¿un diálogo imposible?* Monterrey, Plus, 1989.

tidiana [3]. En efecto. No porque haya terminado el "socialismo real" —que fue poco socialista y poco real— los niveles de pobreza y marginación han disminuido. Por el contrario. Se estima que al día de hoy, más de una tercera parte de la población latinoamericana vive en situación de pobreza extrema —miseria— y más de dos terceras partes en pobreza no extrema, pero lejos, muy lejos, de los beneficios planteados por el neoliberalismo.

Junto a esta grave problemática, a la par de abstencionismos electorales y desinterés político, de invasiones culturales y sincretismos cada vez mayores, el hombre y la mujer latinoamericanos enfrentan, ya a fines de este siglo, enfermedades y flagelos que en otras latitudes ya han sido superadas o están en vías de extinción. El SIDA, por ejemplo, más allá de estigmatizaciones morales o sociales, se ensaña en forma privilegiada con universos poblacionales que con frecuencia están sumidos en la precariedad y la marginación [4].

¿Qué dice la filosofía latinoamericana al respecto? ¿Qué esperanza, fundada, puede ofrecer a tantas y tantas personas que se debaten entre la pobreza y la enfermedad? ¿De qué forma el pensamiento filosófico criollo puede hacerse voz de los que no la tienen? ¿Son los pobres, los enfermos y los marginados verdaderos sujetos de su propia historia? ¿O los seguimos considerando seres-objetos de ayuda, redención, incorporación a las bondades del mercado y de la globalización mundial? Responder a estas preguntas, entonces, representa nuestro segundo reto.

1.3. La ecología

El alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), desde el 1 de enero de 1994, evidenció no sólo la opresión sufrida por las etnias chiapanecas desde hacía siglos, sino la incompetencia de las demás culturas nacionales para comprender a las culturas indígenas [5].

Más allá de simpatías o antipatías hacia el Subcomandante Marcos, y del juicio que nos merece la actividad pastoral de Don Samuel Ruiz, lo que está en juego es la comprensión que se tiene fuera de Chiapas acerca de sus costumbres, tradiciones y formas de ver al mundo, a los demás y a Dios. Esto es, acerca de sus culturas. La concepción que allá se tiene sobre el tiempo, la familia, la tierra, el universo, la divinidad, etc., choca con nuestras nociones occidentales y urbanas, originadas muchas veces en los planteamientos filosóficos europeos que tanto han influido entre nosotros. El asunto de las autonomías, por ejemplo, evidencia las dificultades que tenemos para armonizar el respeto que merecen las culturas indígenas, por una parte, con la necesaria incorporación a los procesos de globalización que privan en el mundo entero, por otra.

Alguien ha dicho que el problema de Chiapas es un problema de tierras, y yo agregaría que el problema de la filosofía latinoamericana en su relación con Chiapas es un problema de ecología [6]. Veamos.

La ecología, que cobra gran importancia como preocupación académica a partir de 1960, "gana la calle" desde la década de los setenta, en la que prolifera todo tipo de movimientos ambientalistas. Desde este momento la ecología ya no es sólo una ciencia, reservada a especialistas en biología y química, sino una visión del mundo, una cultura que comienza a engendrar nuevas jerarquías de valores, distintas costumbres más apegadas al respeto de la naturaleza. Es por ello que podemos hablar, desde el punto de vista filosófico, ya no de una ecología, entendida como el estudio de la naturaleza, sino de una "ecofilía", concebida como el amor hacia la naturaleza, ya no de una naturaleza-objeto de estudio o transformación, sino de una naturaleza-sujeto de diálogo.

En esta perspectiva, la atención a la naturaleza deja de ser una preocupación burguesa, propia de rutilantes estrellas de cine que luchan por la preservación de especies raras, para convertirse en un asunto de vida o muerte. Hoy no es posible hablar de la liberación integral de la persona y nuestros pueblos, sin atender a las implicaciones que el medio ambiente tiene en esa liberación. No es posible postular una filosofía intersubjetiva sin reconocer en la naturaleza la categoría de sujeto.

¿Qué dice la filosofía latinoamericana sobre estos temas? ¿Qué pronósticos realiza con respecto al estado de la naturaleza en el próximo siglo? ¿Tiene una palabra nuestra filosofía para los indígenas que ven cómo sus tierras son presa apetecible para el neoliberalismo rampante que nos rige [7], y a quienes seguimos considerando seres-objetos? Este es el tercer reto.

1.4. Una nueva concepción de la fe

Mucho se ha insistido en que el próximo siglo será un siglo religioso o no será. La aparición de

[3] Cf. mi trabajo "¿Tiene futuro el socialismo? De la bacanal ideológica al análisis reflexivo", en *Pasos* No. 45 (Enero-febrero, 1993), págs. 21-34, y su complemento "¿Tiene futuro el capitalismo? Perspectivas axiológicas a partir de la Centesimus Annus", en *Efemérides Mexicana* No. 11/32 (1993), págs. 185-210.

[4] Cf. mi trabajo "La Basílica del Roble y el SIDA. Diez retos para una pastoral", en *Sociedad y SIDA (El Nacional)* 19 (1992), págs. 1-4, y "El SIDA y los derechos humanos", en *Ser Positivo* 5 (1993), pág. 8.

[5] Acerca del necesario diálogo cultural, cf. mi trabajo *La crisis de los sistemas. Un diálogo desde la fe cristiana.* México D. F., Universidad Iberoamericana, 1995, págs. 125-146.

[6] Cf. Mis trabajos "De la ecología a la ecofilía. Apuntes para una ecología liberadora" en *Pasos* No. 30 (Julio-agosto, 1990), págs. 7-18 "¿Está viva la naturaleza? Apuntes para una ecología liberadora II", en *Pasos* 38 (Noviembre-diciembre,1991), págs 1-12; *El desafío ecológico en América Latina.* El Búho, Bogotá, 1991; *Ecología y desarrollo.* Buenos Aires, Espacio Editorial, 1992 (estos dos últimos en colaboración con Ingemar Hedström); y "El medio ambiente desde una perspectiva teológica", en *Efemérides Mexicana* No. 13/37 (1995), págs. 111-122.

[7] Cf. mi conferencia Neoliberalismo y libertad cristiana (pronunciada en el Seminario de Chihuahua, el 26 de enero de 1996).

innumerables corrientes místicas, de esoterismos sincréticos y posiciones religiosas más dadas al fanatismo que a la incorporación plena a los avatares de este mundo, pareciera confirmar tal insistencia.

La inminente llegada del año 2000, con su carga de miedos y anuncios catastróficos que presagian el fin del mundo, empieza a interesar a no pocos editores y escritores. Nuestras librerías presentan abundantes remesas de literatura enigmática y milenarista, pronta para ser devorada por consumidores ávidos de certezas y seguridades que no se encuentran en el trajín ordinario de este convulsionado mundo. Tal situación cuestiona, una vez más, el papel de la fe en el dinamismo de las personas y las comunidades, y las derivaciones religiosas que se desprenden de ella. Y es que la filosofía de la religión se ha ocupado desde siempre de estos temas, y hoy nos demanda respuestas pertinentes.

Por fe ya no podemos entender, desde la filosofía, ni el conjunto de conocimientos e ideas referentes a ciertos dogmas, ni la respuesta que la persona da a una invitación divina, definición propia de la teología. Por fe entendemos algo globalizante, que involucra a toda la persona y a todas las personas, y que no puede reducirse sólo a la esfera de lo religioso, sino que impacta también en las áreas económica, política, educativa, familiar y recreativa del individuo y de la sociedad [8]. Esta fe, por ejemplo, ni puede negar las culturas ni puede perderse en ellas [9]. La primera posición, de corte integrista, equivale a pensar la fe como un conjunto de principios ya acabados, sin posibilidades de adaptación a las distintas circunstancias; la segunda, más dada al populismo, ve a la fe tan cercana a las culturas que desaparece en ellas. Si la primera posición pecaba de estática, la segunda se diluye en sus intentos dinámicos de adecuación. La fe, desde mi posición, debe dialogar con las culturas, aportándoles sus principios inmutables, pero encarnándose en ellas, aprendiendo de ellas.

Nuestras culturas, grandemente influidas por el secularismo y los dualismos occidentales, han tendido a separar, muchas veces de modo dicotómico y hasta maniqueo, el alma del cuerpo, el espíritu de la materia, el cielo del suelo, lo sagrado de lo profano [10]. Es en el terreno de la actividad política en donde aparecen con más claridad estos dualismos, y el afán de reducir la fe únicamente al ámbito de lo religioso.

El individualismo es el otro enemigo que está enfrentando la fe, en su expresión cristiana, ya a fines de este milenio. Pareciera que las tesis privatizantes, que consideraban al fenómeno religioso como propio del individuo y sin la mínima repercusión social, han cobrado carta de ciudadanía entre nosotros y luchan por consolidarse como paradigma de la vivencia de fe.

La filosofía latinoamericana de cara al 2000 deberá ayudar a superar estos reduccionismos e individualismos, devolviéndole a la fe su necesaria dimensión social. Este es nuestro cuarto reto.

1.5. De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto

Pero quizá el reto más específicamente filosófico consiste en superar una relación, la del sujeto-objeto, que ha venido consolidándose a lo largo de la historia de la filosofía, y que hoy está más firme que nunca.

Situémonos por un momento en el terreno de la crítica o gnoseología. El realismo predicado por la tradición aristotélico-tomista —entre otras muchas corrientes filosóficas— consideraba al movimiento intencional, a la intencionalidad, como la capacidad que posee el sujeto, siempre y sólo el sujeto, para aprehender al objeto. Aquél, el sujeto, era el activo en la relación, quien salía al encuentro del otro, quien tomaba la iniciativa con su dinamismo. Este, el objeto, debía permanecer estático en espera de ser encontrado, de ser conquistado, como la novia de pueblo que aguarda paciente a que el galán citadino la corteje, la nombre, la conquiste, la lleve consigo.

Sobra decir las importantes como terribles implicaciones que este esquema sujeto-objeto ha traído no solamente para el pensamiento, sino para otras ramas de la filosofía. La naturaleza, por ejemplo, se ha considerado ya como un objeto de estudio, ya de transformación, aunque nunca como sujeto. En la vida política ha sido igual. El Estado, los gobiernos, los partidos y quizá hasta no pocas ONG's (Organizaciones No Gubernamentales), se plantan frente a la ciudadanía como los sujetos capaces de convencer, de conducir, de ilusionar a los pobres objetos que deben estar siempre al pendiente de sus decisiones y proyectos.

¿Y qué decir de la educación, que sigue siendo bancaria, y en donde el alumno —objeto— aprende lo que el maestro —sujeto— le enseña? [11] ¿Y de la pastoral, en la que unos evangelizamos —los sujetos, clérigos o agentes de la evangelización— y otros son evangelizados —esos objetos llamados feligresía o Pueblo de Dios—? ¿Y qué pensar de las relaciones afectivas, en las que habitualmente unos —los sujetos casi siempre varones— proveen al hogar, mandan en la casa y toman las decisiones, mientras que otros, casi siempre otras, esperan como objetos pasivos y sin que se tomen en cuenta sus aspiraciones y deseos, sus proyectos y anhelos? Por último: ¿nos sentimos sujetos frente a Dios, capaces de dialogar con El, o somos apenas objetos de su misericordia y su redención?

---

[8] Cf. mi trabajo *La dimensión social de la religión. Notas para su recuperación en América Latina*. México D. F., Universidad Iberoamericana, 1996.

[9] Cf. *La crisis de los sistemas..., op. cit.*

[10] Cf. mi trabajo "La dimensión social de la fe. ¿Quiénes son nuestros actuales enemigos?", en *Signo de los Tiempos* X/59 (1994), pág. 14.

[11] Sobre el terna educativo, cf. mi trabajo "¿Qué significa pensar... desde América Latina?" en *Efemérides Mexicana* No. 19 (1989), págs. 5-30.

No pocos filósofos cuestionaron el esquema sujeto-objeto, desde Husserl que hablaba de una intencionalidad en algunos objetos, hasta la Escuela de Francfort que hoy fundamenta la ética dialógica, pasando por Bergson y Teilhard de Chardin, quienes descubrieron un impulso vital o una energía cósmica en la naturaleza, que le permitía plantarse como sujeto frente al ser humano.

¿Y entre nosotros? ¿Qué pasos está dando la filosofía latinoamericana para cambiar la relación y establecer un nuevo diálogo entre sujetos, una filosofía intersubjetiva? Este es el último reto y, tal vez, el más importante, del que dependen todos los demás.

Pues bien. Una vez que hemos enumerado los cinco principales retos que deberá enfrentar la filosofía latinoamericana de cara al 2000, veamos ahora los principios en los que se fundamentaría una filosofía intersubjetiva.

2. Elementos para una filosofía intersubjetiva

Por "filosofía intersubjetiva" queremos entender aquella dirección de la filosofía que enfatiza la relación sujeto-sujeto en detrimento de la clásica relación sujeto-objeto. Una filosofía, entonces, capaz de considerar a la alteridad en términos de diálogo y no únicamente de recepción, de comunicación social y no de racionalidad explicativa de las cualidades existentes en un sujeto que se desdobla en un objeto.

Recorreremos, en un intento por clarificar las dimensiones intersubjetivas de esta nueva visión filosófica, las clásicas disciplinas de la filosofía sistemática clásica —crítica, metafísica, antropología, cosmología, teodicea y ética—, buscando otorgarles una nueva dimensión.

2.1. Desde la crítica o gnoseología *—pedagogía del aprendizaje—*

La crítica o gnoseología es la rama de la filosofía que analiza las condiciones de posibilidad del conocimiento: ¿qué es el conocimiento?, ¿en qué se funda?, ¿cómo es posible?, ¿cuáles son sus formas?, etc., son las preguntas clásicas que se incrustan en esta disciplina.

La mayor parte de las corrientes filosóficas sostienen que conocer equivale a "aprehender", es decir, al acto por el cual un sujeto aprehende un objeto. Este proceso, ya lo hemos dicho, es conocido en la filosofía clásica como "intencionalidad", y se refiere, de nuevo, al movimiento que intenta un sujeto para alcanzar un objeto. Aquél tiende hacia éste, lo aprehende, lo hace suyo, sin que desaparezcan las características esenciales del objeto aprehendido.

Es evidente que en este esquema clásico el sujeto-que-aprehende es dinámico y activo, es quien toma la iniciativa, es el que sale al encuentro de la alteridad y considera a ésta en términos de un objeto-que-es-aprehendido, inmóvil, y esperando a que el sujeto se acuerde de él. Aquí se cumple a la perfección el esquema sujeto-objeto, y no se reconocen en el objeto —salvo en la teoría husserliana de intencionalidad, que la admite en ciertos objetos-vivencias, y que son capaces de salir al encuentro del sujeto— características activas o dinámicas, mucho menos aportativas.

Este proceso y proyección del sujeto-objeto han sido ampliamente cuestionados, como lo he mencionado antes, y es Habermas uno de los principales críticos, insistiendo en que sólo un cambio en los parámetros de la comunicación puede modificar el esquema:

> Para Habermas, es preciso retomar el intento frankfurtiano que relacionaba la teoría del conocimiento con la teoría de la sociedad... La clave para estar en el camino que posibilite responder los campos investigativos de la Escuela es el cambio de paradigma, a saber, el paradigma comunicativo (Sujeto-Sujeto) o "giro lingüístico" en la interacción social [12].

Por ello, me parece urgente desarrollar una "pedagogía del aprendizaje" en la que el sujeto ya no se preguntará solamente por las condiciones de posibilidad de su conocimiento, sino que indagará acerca de los posibles aportes que el objeto, ahora convertido también en sujeto, es capaz de otorgar. Ya no nos preguntaremos qué es lo que yo puedo conocer, o cuáles son las condiciones de posibilidad de mi conocimiento, sino qué es lo que la alteridad —el objeto convertido en sujeto— me puede aportar.

El cambio en la perspectiva es evidente. Ya no se trata de un sujeto que sale al encuentro del objeto —para conocerlo e, inclusive, crearlo, como lo sostienen algunas escuelas idealistas—, sino de dos sujetos que se encuentran en una actitud de comunicación y diálogo, en la que ambos pueden aportar y recibir desde sus respectivas especificidades, y en la que ninguno es superior al otro, sino sólo diferente. El proceso de conocimiento significará no únicamente el reconocer a la alteridad, el aceptar su existencia objetiva, sino comunicarse con ella, dialogar con ella, aprender de ella.

Imaginemos por un momento, y de acuerdo con los retos que enlistamos en la primera parte de este ensayo, la relación que se podría establecer entre el sujeto-filósofo y la sabiduría popular también concebida en términos de sujeto. Esta ya no será despreciada —como muchas veces sucede— por el filó-

[12] Cf. Mauricio Urrea Carrillo, "Jürgen Habermas: hermenéutica y mundo de la vida", en *QOL* No. 17 (1998), págs. 71-78. Sobre Habermas, cf. Enrique Menéndez Ureña, "Habermas, culminación de la tradición filosófico histórico moderna", en AA. VV., *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*. Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1985, págs. 117-144. Sobre el "giro lingüístico", cf. Richard Rorty, *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990, y el clásico John L. Austin, *Ensayos filosóficos*. Madrid, Revista de Occidente, 1975.

sofo-sujeto que está instalado en su mundo académico y que, si acaso, se acerca a esta sabiduría en busca de algo "rescatable". Comunicarse con ella en términos de sujeto, desarrollar con ella esa pedagogía del aprendizaje que he referido, le daría incluso a la filosofía la posibilidad de regresar a sus orígenes, buscando las fuentes mismas de esa sabiduría [13].

Con la relación entre la filosofía y la ciencia parece suceder lo mismo. Quizá por los naturales temores que siembra en un filósofo —más dado al humanismo que al manejo de la cibernética— el desmesurado avance tecnológico de la actualidad, quizá por la falta de preparación específica en este tema, tan rápidamente cambiante, el hecho es que la filosofía tiende a ver con recelo a la ciencia y, o desaparece en ella, buscando una identificación que llega a ser, muchas de las veces, pérdida de identidad, o la considera como enemiga al sentirse amenazada por un progreso científico que pone en cuestionamiento no pocas de las verdades clásicas de la filosofía [14].

Elaborar, por tanto, una teoría del conocimiento que privilegie el aprender sobre el enseñar, la comunicación sobre el mero reconocimiento, el diálogo sobre el monólogo, es una de las propuestas que constituyen la filosofía intersubjetiva y que dará a su crítica o gnoseología la característica de ser una ciencia en verdad des-cubridora de la alteridad, en cuanto capaz de considerarla como sujeto, y no en-cubridora de la misma, en la medida que pretenda dejarla por siempre en su sola consideración objetiva.

Ésta racionalidad dejará de ser funcional, individual y meramente instrumental, para convertirse en dialógica y social, llegando al contacto con la sociología predicado por Habermas y al establecimiento del lenguaje consensual, en donde la verdad aparece construida socialmente, sin que ello signifique una "democratización" de la misma sino el resultado de un consenso social en el que todos están de acuerdo acerca de la objetividad de una determinada verdad [15]. Esta crítica o gnoseología intersubjetiva, en conclusión, estará más atenta a descubrir la verdad en la alteridad que en proclamarla.

2.2. Desde la metafísica *—robustecimiento del ser-en-cuanto sujeto—*

No sólo en la tradición aristotélico-tomista, sino en muchas corrientes de la filosofía clásica, la metafísica ha ocupado siempre un lugar preponderante. Se le considera la principal rama de la filosofía, la ciencia filosófica por excelencia. Ella ha intentado, desde los tiempos de Aristóteles, robustecer al ser pero solamente en términos de objeto. Veamos.

Más allá de las circunstancias que dieron origen el vocablo "metafísica" [16], lo importante es destacar que para Aristóteles esa ciencia busca constituirse en la filosofía primera o fundamental. Tal pretensión se basa en el objeto de estudio de la misma: el ser en cuanto tal, que para muchos es Dios [17], por lo que en no pocas ocasiones se ha confundido a la metafísica con la teodicea o con la filosofía en general. De cualquier manera, la propuesta metafísica busca llegar hasta las profundidades del ser, y en este afán se llegó a distinguir entre el ser-sujeto (que más adelante analizaremos) y el ser-objeto, con énfasis en este último.

En efecto. Si buscamos una definición de objeto hallaremos que, para la filosofía clásica, es todo aquello que puede existir independientemente de un sujeto que lo reconozca, remarcando de esta forma su independencia con respecto al sujeto-reconocedor. Además, tanto en metafísica como en otras disciplinas filosóficas —crítica, ética, etc.— el objeto siempre tiene la característica de ser el término del acto del conocimiento, fin, causa final, propósito, etc. Ya como independiente del sujeto, ya como última finalidad del mismo sujeto, el objeto viene reconocido por la metafísica y, aun sin quererlo, ésta busca su reafirmación, de tal modo que hablar del ente, o del ser, nos llevaba de forma inevitable a hablar del ser-objeto en cuanto autónomo e independiente del sujeto o en cuanto término de nuestro conocimiento. Tal relevancia del objeto, paradójicamente, llevaba ocultos un reduccionismo del mismo, un empobrecimiento, como veremos más adelante al regresar sobre la definición originante de objeto.

Este énfasis de la filosofía clásica en la importancia del ser-objeto trajo consigo, a manera de movimiento pendular, una mayor relevancia posterior en el ser como sujeto. En la filosofía griega, por ejemplo, el concepto de sujeto tenía un sentido gramatical: designaba al sujeto de la frase, al cual se referían los predicados. Con Descartes y, en general, con el racionalismo-idealismo subsiguiente, la dupla ya no será sujeto-predicado, sino sujeto-objeto. Con Kant recibirá el estatuto gnoseológico privilegiado que disfruta hasta hoy: es el sujeto-del-conocimiento [18].

---

[13] Cf. Fernando Pascual, "Apología: el saber socrático como condición comunicativa", en *Alpha-Omega* No. 1 (1998), págs. 33-50.

[14] Al respecto, cf. Mariano Artigas, *Ciencia, razón y fe*. Madrid, Ed. Palabra, 1985.

[15] Cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires, Taurus, 1989; y John L. Austin, *Ensayos..., op. cit.* Para una crítica de esta posición, cf. Fritz Wallner, *Ocho lecciones sobre el realismo constructivo*. Valparaíso (Chile), Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso, 1994, en especial el capítulo 5: "La verdad en el realismo constructivo", págs. 43-48.

[16] Recuérdese la discusión acerca del nombre "metafísica". Unos sostienen que Aristóteles quiso definir con ella a todo lo que esta "más allá" o "sobre" la física. Otros afirman que el concepto tiene sus orígenes en un problema de espacio. El filósofo griego nombró de esa manera a los libros que están en su clasificación "detrás" o "al lado" de la *Física*. Al respecto, cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía III*. Madrid, Alianza, 1981, págs. 2195s.

[17] Véase el ejemplo de Angel González Alvarez, *Tratado de metafísica. Teología natural*. Madrid, Gredos, 1986.

[18] Cf. André Noiray (dir.), *La filosofía*. Bilbao, Ed. Mensajero, 1974, pág. 495.

Habermas va más allá y sostiene que tal importancia otorgada al sujeto tenía como finalidad la conservación misma de ese tipo de filosofía, y no solamente de tal definición de sujeto:

> El concepto de sujeto desarrollado en el empirismo y en el racionalismo, restringido al comportamiento contemplativo, es decir, a la aprehensión teórica de los objetos, se transforma de tal suerte, que acaba dando acomodo en su seno al concepto de autoconservación desarrollado en la modernidad [19].

Nuestra filosofía intersubjetiva propone el rediseño de ambos, sujeto y objeto, para encontrar inclusive un regreso a sus orígenes. Por ejemplo, la palabra objeto proviene del verbo latino "objicere" que significa echar hacia adelante, ofrecerse, exponerse a algo, proponer, causar, inspirar, etc., expresiones todas muy dinámicas y activas que se hallan lejos de la imagen pasiva e inmóvil que siempre hemos tenido del objeto. Otorgar un mayor dinamismo al concepto objeto no sólo nos pondría en la línea de lo que la filosofía intersubjetiva pretende —un diálogo entre el sujeto y el objeto convertido en sujeto—, sino que le daría una mayor fidelidad a su contenido original.

No obstante, para que la filosofía intersubjetiva se constituya como tal es menester volver, sí, al énfasis en el sujeto como categoría que pueda abarcar a la clásica dupla sujeto-objeto. Me explico. Si durante siglos la metafísica clásica fortaleció al ser-en-cuanto-objeto, hoy es preciso robustecer al ser-en-cuanto-sujeto. No se trata de regresar a corrientes subjetivistas o idealistas que niegan la existencia independiente del objeto, o que, aceptando su ser autónomo, se apropian de su misma creación. No. Lo que se pretende es exaltar la importancia de las características subjetivas que también existen en el objeto, y que han sido despreciadas desde hace muchos años.

De este modo, estaríamos ante una metafísica reveladora del ser en cuanto manifestadora de todas las características de ese ser, y no únicamente de algunas, como lo criticó Kant en su momento [20]. Una metafísica capaz de manifestarse como la ciencia integradora de todas las esferas filosóficas, y no como reduccionista o empobrecedora del ser. Una metafísica, por último, que dé su lugar tanto al sujeto como al objeto y que reconozca las características subjetivas que están en ambos, y que serán la base para los posteriores diálogos intersubjetivos.

[19] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, *op. cit.*, pág. 494.

[20] Cf. A. J. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1984, en especial el capítulo 1: "Las pretensiones de la metafísica", págs. 13-33.

2.3. Desde la antropología *—reconocimiento de la alteridad—*

La filosofía clásica contemporánea ha intentado, y creo que con éxito, la afirmación antropológica como uno de sus postulados fundamentales [21]. Pecando de esquemáticos, podríamos dividir la historia de la filosofía europea en cuatro etapas, a las que corresponden cuatro énfasis disciplinares o sistemáticos. Así, la filosofía antigua privilegió el estudio de la cosmología; la medieval atendió más a la teodicea; la moderna se especializó en cuestiones críticas o relativas al conocimiento, y la contemporánea ha puesto sus ojos, precisamente, en la antropología. No en balde podemos decir que el presente siglo ha sido antropocéntrico.

Es indudable que esta preocupación por el hombre, común a la mayoría de los filósofos contemporáneos, ha producido una gran atención sobre el yo, y el *boom* que la psicología ha tenido en el presente siglo es clara prueba de ello. En efecto. Nunca como en las últimas décadas se dio tanta importancia al estudio del alma, sus facultades y operaciones. En el concierto de las ciencias sociales, durante mucho tiempo la psicología pareció llevar la batuta, y hoy es conocida y valorada la opinión que ella puede expresar sobre cuestiones económicas, políticas, culturales y hasta religiosas. Los estudios de mercado, el comportamiento de las masas, la aceptación que tienen los políticos entre los votantes, el perfil vocacional de los candidatos al presbiterado, la selección de ejecutivos para las empresas, etc., son todas actividades en las que, con frecuencia, se acude a especialistas en psicología.

Sin embargo, esta preocupación por el "yo" no se ha visto acompañada de un semejante cuidado por el "tú", esto es, por la alteridad. No obstante existir la psicología social, daría la impresión que esa rama de la ciencia psicológica atiende al estudio del otro en términos de objeto, no de sujeto. Veamos.

Así como la anatomía estudia las diferentes partes de los animales o del mismo ser humano, así la psicología se dedica al estudio de la interioridad humana. Sus especialidades denotan este interés de acercarse a la alteridad como un objeto de estudio, y no siempre como un sujeto de diálogo. La psicología clínica, por ejemplo, se enfoca al análisis de las enfermedades y trastornos de la personalidad; la educativa revisa los procesos de aprendizaje en el desarrollo del individuo; la industrial investiga las relaciones laborales; y la psicología social atiende al influjo que la sociedad o el medio ambiente tienen sobre el individuo.

Todas estas temáticas, resulta claro, son interesantes para la psicología en cuanto objetos que no aportan más que datos al sujeto-psicólogo, encargado de asimilarlos e interpretarlos. El esquema de sujeto-

[21] Cf. Jerzy Szaszkiewicz, *Filosofia dell'uomo*. Roma, Università Gregoriana Editrice, 1983.

activo-dinámico y objeto-pasivo-inmóvil se cumple a la perfección. Inclusive, cuando una persona quiere descubrir algunos aspectos de su personalidad, y se introduce en las profundidades de su espíritu —cosa no poco frecuente entre algunos novatos estudiantes de psicología—, coloca a éste al nivel de objeto estudiado, por más que forme parte del propio yo.

Otro de los enemigos de la filosofía intersubjetiva, dentro de la perspectiva antropológica que estamos repasando, es la consideración de la alteridad no solamente en términos de objeto de estudio sino como objeto inferior o, en el peor de los casos, como objeto enemigo.

Para quienes somos citadinos, por ejemplo, las marcadas diferencias que tenemos con los grupos indígenas del país se perciben como distancia y no como alteridad, olvidando que únicamente en la aceptación y convivencia con estas diversidades podemos lograr el necesario respeto a tales culturas, a sus tradiciones, usos y costumbres, y también ayudar para su incorporación a los actuales esquemas de globalización e intercomunicación mundial [22]. Creo que esto es lo que ha pasado en la relación de quienes vivimos en culturas urbanas y consideramos a los indígenas o como seres inferiores o como entes peligrosos.

Reconocer la alteridad, entonces, significará no sólo aceptar la existencia del objeto como algo independiente del sujeto —de acuerdo a la clásica definición de la filosofía clásica—, sino como objeto que también tiene características subjetivas en la medida en que es capaz de establecer un diálogo, basado precisamente en esa alteridad, con el otro sujeto. Por ello, en regiones como las nuestras la alteridad asume la característica de ser un mestizaje de lo concreto.

Sin embargo, reconocer la alteridad no solamente significa aceptar la existencia del otro, sino aceptar admitir su presencia como sujeto, y ya no sólo como objeto. Estar seguro de que el Otro existe como sujeto exige una apertura y una disposición peculiares al diálogo y a la comunicación con esa alteridad, y esto no se conseguirá si no se le reconocen al otro capacidades subjetivas. Un reconocimiento de esta naturaleza hará que la filosofía intersubjetiva siga valorando a la antropología como uno de los énfasis del siglo que está por fenecer, pero dará a esa ciencia una valoración más dinámica y dialógica. Una antropología intersubjetiva pondrá más atención a temas como la pobreza, la enfermedad, la injusticia social, la discriminación femenina, etc., que a tópicos como la definición del ser humano en términos de alma y cuerpo. El diálogo con los otros-sujetos hará que sean sus preocupaciones, y no las que el sujeto-desconocedor-del-otro ha inventado durante siglos. Los indígenas, los campesinos, las mujeres, los jóvenes, las prostitutas, los ancianos, etc., serán los actuales sujetos emergentes que pondrán sobre el tapete de la discusión filosófica la nueva temática por discutir.

2.4. Desde la cosmología *—fraternidad con la naturaleza—*

Si en alguna rama de la filosofía clásica se hace patente la relación sujeto-objeto que hemos cuestionado es en la cosmología. Aquí se ha hecho patente la posición ser humano-sujeto frente a la naturaleza-objeto.

Todas las corrientes filosóficas, incluyendo la tradición aristotélico-tomista, sitúan al hombre como un sujeto que estudia, transforma, se aprovecha de, oprime a la naturaleza, quien pasa a ser objeto de esa acción. Aun aplicando lo que se ha dado en llamar un "antropocentrismo sobrio y depurado" [23], la relación del ser humano con la naturaleza es siempre desigual, antidialógica, salvo en algunas culturas indígenas en las que, inclusive, se llega a considerar a la tierra como "madre".

La cosmología o filosofía de la naturaleza o del mundo considera su objeto de estudio como complementario de la antropología. Leamos al clásico Selvaggi:

> ...una filosofía integral del hombre no puede prescindir de una filosofía del mundo, en el que el hombre está situado, y del cual él participa [24].

De acuerdo a esta visión —de amplia influencia en nuestros seminarios y universidades católicas—, la cosmología o filosofía de la naturaleza vendría a completar a la antropología. Aquélla es a todas luces una ciencia secundaria, que existe en función de los estudios antropológicos.

Esta posición resulta muy explicable si consideramos que en todas las escuelas filosóficas el ser humano tiene el primer lugar en las categorías de los seres creados. Ya por su semejanza divina —en la tradición aristotélico-tomista—, ya por su racionalidad, el ser humano es el principal de los seres, y éstos de alguna manera encuentran su sentido en la medida en que se refieran a aquél. Cualquier argumentación que, por ejemplo, se intente para defender los derechos de los animales, encontrará su justificación en la referencia obligada a los derechos de los seres humanos [25]. La autonomía de animales, vegetales y minerales se logrará únicamente en función de ser

[22] Entre los muchos trabajos que existen sobre el indigenismo en América Latina, recomiendo el de Guillermo Bonfil Batalla, "La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana", en Pablo González Casanova (coord.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*. La Habana, Edición Revolucionaria, 1990, págs. 141-158.

[23] Cf. Bernard Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares III*. Barcelona, Herder, 1983, págs. 197-198.

[24] Filippo Selvaggi, *Filosofía del Mondo. Cosmología Filosófica*. Roma, Universitá Gregoriana Editrice, 1985, pág. 14.

[25] Cf. Carmen Velayos Castelo, "La analogía y el reconocimiento moral de los animales no humanos", en *Estudios Filosóficos* No. 134 (1998), págs. 49-68.

considerados como objetos de estudio, que existen, sí, independientes del ser humano que los descubre y los estudia —según la clásica definición de objeto—, pero que no pueden considerar esa independencia o autonomía como igual o parecida a la que tienen los seres humanos. Por ello, es obligación de éstos el cuidar a sus demás "hermanos menores" —el resto de los seres creados—, el ayudarles a su transformación y crecimiento, el estar al pendiente de su periódica evolución y sus ritmos.

Me he referido a actitudes "positivas" del ser humano con relación a la naturaleza, sin descender a detalles de explotación ecológica y abuso de los recursos naturales. Ejemplos sobran y pareciera que la conciencia de respeto a la naturaleza —aun en términos antropocentristas—, está muy lejos de avanzar en nuestro mundo industrializado. La relación ser humano-sujeto y naturaleza-objeto cobra aquí una nueva dimensión. Ya no se trata de un sujeto que busca estudiar al objeto o ayudarle a cumplir con su misión existencial. Se pretende aprovecharse de él, explotarlo, con la excusa de que el hombre necesita de la naturaleza para sobrevivir, incluso a costa de la paulatina extinción de ésta. En tal perspectiva, es el "lucrocentrismo" la clave hermenéutica para entender la forma en que algunas personas o sociedades se plantan frente a la naturaleza.

Nuestra filosofía intersubjetiva le plantea a la cosmología un nuevo requerimiento: considerar a la naturaleza ya no sólo como objeto de estudio o transformación, ya no como objeto de explotación, sino como sujeto de diálogo, de comunicación racional —en la medida de ambas posibilidades— que faciliten la integración armónica de una fraternidad común. No se pretende caer en hilozoísmos, panpsiquismos o animismos ya suficientemente rechazados, sino descubrir de nuevo, como lo hicimos en la crítica, en la metafísica y en la antropología, los elementos subjetivos que están dentro de ese objeto llamado naturaleza. No olvidemos que hasta Marx, considerado como uno de los principales "materialistas" de la historia, criticaba a Feuerbach —a quien acusó de ser un materialista vulgar— por no resaltar la subjetividad que se encuentra en la misma materia [26].

Si consideramos a la naturaleza ya no solamente como objeto sino como sujeto de diálogo y comunicación social, podremos llegar a la fraternidad con ella. No se trata de una postura romántica o idealista, sino de recuperar elementos que otras culturas, en especial indígenas, ya manejan aunque de forma fragmentaria y no muy sistemática.

Estaríamos, en esta perspectiva, ante otra de las características de la filosofía intersubjetiva: un diálogo entre iguales aunque diferentes. En efecto. Remarcar la igualdad ontológica de todos los seres, en cuanto creados por Dios o con dignidad por el simple hecho de existir, no significa desconocer sus naturales diferencias ni sus propias especificidades. Tales divergencias, no obstante, lejos de propiciar el regreso al esquema sujeto-objeto, deberían favorecer el diálogo fraterno entre dos sujetos que, siendo iguales, son diferentes.

Si consideramos a la naturaleza como sujeto, si asumimos una actitud dialógica de "escucha" a sus llamados y reclamos, si nos plantamos frente a ella como hermanos y partes del gran todo holístico, no sólo estaremos consolidando a la filosofía intersubjetiva en uno de sus puntos más delicados y apremiantes, sino que ayudaremos al equilibrio ecológico, que se ha convertido en una cuestión de vida o muerte de cara al siglo próximo.

2.5. Desde la teodicea —*diálogo con Dios*—

La filosofía clásica, aun la que no puede llamarse con toda propiedad cristiana —cf. Hegel—, siempre se refirió a Dios como al "gran Sujeto". Esta consideración era sencilla en la medida en que se le atribuyera la creación del universo, su señorío sobre la historia o su propedéutica salvífica. En todos los casos, Dios aparece siempre como el sujeto que crea al objeto, que lo protege o lo salva. El ser humano, beneficiario de la creación, o de la protección histórica, o de su definitiva salvación, siempre por parte de Dios-sujeto, aparece como el objeto receptivo de tales actividades divinas. Es cierto que, para no caer en luteranismos ya condenados, el ser humano necesita de una proporcionada reacción ante la iniciativa divina, de un esfuerzo personal por responder a esa gracia y obtener, también gracias al favor celestial pero también a su propio trabajo, el premio eterno. No obstante, la perspectiva sujeto-objeto aparece clara, dejando para planteamientos teológicos más modernos la necesidad de establecer un diálogo entre Dios y los seres humanos [27].

La visión de un Dios-Sujeto y de un ser humano-objeto, inclusive desde la perspectiva de ciertas teologías cristianas, ayudó a concebir a Aquél como lejano y apartado de los avatares mundanos, y a considerarlo más como un juez justo que como un padre bondadoso, más como vigilante de nuestros actos que como compañero de nuestra historia. Un Dios de esta naturaleza ha inspirado más miedo que cercanía, y así considerado es muy difícil que pueda establecerse un diálogo filial con El.

Dialogar, entonces, con Dios, en términos de sujeto-sujeto, no significa ni faltarle al respeto ni desconocer su infinita superioridad. Es, más bien,

[26] Cf. Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*. Berlín, Dietz Verlag, 1983, Band 3, pág. 7.

[27] Ernst Bloch, en su clásico *Atheismus im Christentum* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968), ya planteaba el problema. Véanse los interesantes aportes que se escribieron acerca de este tema con motivo de los noventa años de Bloch, en AA. VV. *Ernst Blochs Wirkung Ein Arbeitsbuch zum 90.* Frankfurt, Geburstag, Suhrkamp Verlag, 1975.

propiciar un diálogo que la propia Iglesia Católica busca por medio de la oración, de la liturgia y, sobre todo, de la vivencia de la fe con relación a los demás. No en balde uno de los principios fundamentales de la fe cristiana es ése: de la manera en que trates a los demás, de la manera en que dialogues con los demás, estarás tratando a Dios o dialogando con El. Por ello, podemos afirmar que la oración es el "sacramento del diálogo", en cuanto lo trasciende pero al mismo tiempo lo necesita, asumiendo sus características humanas. De este modo, el diálogo intersubjetivo debe asumir las características de la oración, en cuanto imitación del diálogo con Dios. ¿Qué pasaría si en nuestros diálogos consideráramos al otro-sujeto como consideramos al Dios-sujeto? En esta perspectiva dialógica con Dios, la puesta en práctica de la filosofía intersubjetiva arrojará dos conclusiones de gran importancia en el terreno de la pastoral. Veámoslas.

La primera de ellas es muy sencilla y podemos estructurarla de la siguiente manera: si podemos dialogar con Dios acerca de cualquier tema, y nuestra forma de dialogar con los demás nos debe llevar a una manera determinada de diálogo con Dios, es necesario por tanto que nos abramos a un diálogo fecundo y constructivo con los demás para significar con ellos también nuestro diálogo con Dios. De acuerdo con esta postura, ningún tema debe estar vedado para dialogar con los demás, aun en aquellos en donde la Iglesia Católica o los papas han dicho ya una última palabra.

Pensemos, por un momento, en el tema del aborto. Los documentos del Magisterio ya se han pronunciado suficientemente al respecto, lo que ha motivado que algunos miembros de la jerarquía se nieguen a la posibilidad de debatir el tema ante la opinión pública. Creo que esto es muy perjudicial, pues incluso en el caso de que el creyente y observante de los lineamientos magisteriales aceptara debatir sin el deseo de modificar sus propias posiciones, —actitud, claro, que no es dialógica y que muestra poca seguridad en las convicciones adquiridas—, aun en ese caso sería de gran utilidad su participación, puesto que presentaría a los adversarios temáticos sus argumentos, que significarían un gran enriquecimiento para quien espera de la Iglesia Católica una iluminación sobre los temas más candentes de la vida cotidiana. Negarse a dialogar, aun sin la pretensión de cambiar las propias ideas, es empobrecer ese necesario aporte iluminativo.

Una segunda conclusión tiene que ver con la naturaleza comunitaria de la fe cristiana que, al considerar a Dios como padre de todos, debe ver a ese "todos" como una comunidad de hermanos. En esta perspectiva, el diálogo con Dios pasa por este planteamiento necesariamente comunitario, social, por lo que podemos hablar de un "sujeto social" [28] que quiere entrar en diálogo con el "Sujeto-Dios". La reciente teología católica, inspirada en el Documento de Puebla y en los aportes de la Teología de la Liberación, ha resaltado la importancia de los pobres como sujeto privilegiado del encuentro con Dios, cuestionando, incluso, la ya clásica afirmación de la "opción por los pobres" [29].

Y es que tal posición, por más que haya significado un parteaguas en la teología y pastoral latinoamericanas, sigue presentando a los pobres como destinatarios-objeto de la caridad, la evangelización o la pastoral de los agentes-sujetos, casi siempre clérigos. En esta perspectiva, y de acuerdo al rigor textual de la frase, optar por los pobres significaba que aquellos que no somos pobres, la minoría, debíamos convertirnos hacia ellos, siendo solidarios con sus personas, pero enemigos de esa pobreza no querida por Dios. De lo que se trata es de reconocer en los pobres su calidad de sujetos, para poder afirmar con el Magisterio Latinoamericano que "los pobres nos evangelizan" [30]. En la perspectiva dialógica que hemos intentado, dejarnos evangelizar por los pobres es dejarnos evangelizar por Dios, y a la inversa.

2.6. Desde la ética
—amar para reconocer—

Por último, una filosofía que quiera ser intersubjetiva tendrá que atender a las urgencias éticas que le está planteando el presente latinoamericano y, en especial, el futuro inmediato de cara al próximo siglo XXI [31].

Si, como hemos visto, Habermas ve el futuro de la filosofía en su relación con la sociología, creo que es la ética el paradigma necesario para la construcción del nuevo pensamiento filosófico en América Latina. Y soy consciente de que esta afirmación va en contra de la costumbre que se tiene, por ejemplo, en nuestros seminarios y universidades católicas, de valorar a la ética como una de las disciplinas filosóficas inferiores, muy lejos de los alcances que tienen la metafísica y la

[28] Sobre esta expresión, cf. Sebastián Mier Gay, *El sujeto social en moral fundamental. Una verificación: las CEB's en América Latina.* México D. F.,Universidad Pontificia de México, 1996; y mi trabajo "1968: La irrupción de un nuevo sujeto en la Iglesia y sociedad latinoamericanas", en *Christus* No. 708 (1998), págs. 8-14.

[29] El mismo Mier nos explica los pasos que ha dado la teología en su posición frente a los pobres: 1) del evangelio a la justicia social, 2) de la justicia social a la opción por los pobres, 3) de la opción por los pobres a los pobres como sujeto, en Sebastián Mier Gay, *El sujeto social..., op. cit.*, págs. 178s. Sobre el tratamiento que ha dado la teología de la liberación (TL) a este tema, cf. Roberto Oliveros, "Historia de la TL", en Ignacio Ellacuría-Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la TL.* Madrid, Trotta, 1994, pág. 38 (Sujeto histórico); Clodovis Boff, "Epistemología y método de la TL", en *Idem*, pág. 103 (sujeto social-revolucionario y hermenéutico); y Ricardo Antoncich, "TL y doctrina social de la Iglesia", en *Idem*, pág. 146.

[30] *Puebla* No. 1147 habla del potencial evangelizador que existe en los pobres, y *Santo Domingo* No. 95 sostiene que "los pobres evangelizan a los pobres".

[31] Cf. Gustavo Adolfo Klinkert Posada, "Etica de la alteridad para América Latina", en *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* No. 62 (1997), págs. 53-104.

antropología. Revisemos la asignación de profesores que se hacen en esas instituciones a tales disciplinas sistemáticas, y hallaremos que, con frecuencia, los "mejores" maestros imparten las cátedras arriba mencionadas, dejando para la ética a los jóvenes profesores, los inexpertos o los menos preparados. Inclusive, la ética del discurso, la ética dialógica y todo el proyecto filosófico europeo de la actualidad [32], darían la impresión de que abordan, sí, la ética en sus propuestas, pero siempre desde una perspectiva metafísica, por lo que sigue siendo muy difícil el diálogo intercultural que Fornet nos ha propuesto [33].

Y es que por ejemplo, la ética clásica se ha planteado sus principales problemas en términos de la relación sujeto-objeto. Veamos por un momento el tema de la libertad. Más allá de sus intentos por definirla de forma adecuada, a menudo la referida ética la plantea como la libertad que tiene el sujeto para dirigirse al objeto. Es una libertad-del-sujeto que debe regularse en su relación con el otro-objeto. Puedo usar mi libertad como expresión de respeto al otro o como muestra de opresión hacia ese otro. Sin embargo no salimos del clásico círculo: sujeto-que-respeta (u oprime) al-otro-objeto [34].

Una ética intersubjetiva se planteará el tema de la libertad ya no en los términos referidos, sino buscando el reconocimiento de la libertad del otro en cuanto sujeto. Defender la libertad —de expresión, de movimiento, de religión, etc.— ya no puede circunscribirse al resguardo de la propia libertad, sino también y principalmente de la libertad de los otros. No necesito abundar en las consecuencias que este cambio de óptica traería para la filosofía y la sociedad en general.

Reconocer al otro como sujeto implicaría asimismo un cambio en la concepción crítica o gnoseológica del mismo amor [35]. Otro ejemplo. La filosofía clásica, y en especial la de corte aristotélico-tomista, afirmaba que *nihil volitum quin praecognitum* ("nada es querido si primero no es conocido"). La filosofía intersubjetiva propondría un nuevo axioma: "nada es reconocido si primero no es amado" [36]. Es aquí donde la ética encuentra una estrecha relación con la crítica, y ambas con la sociología propuesta por Habermas, porque amar-para-reconocer implicará una nueva forma de posicionarse frente a la sociedad, un posicionamiento que adquiere características de conversión personal, de actitud cariñosa en el acercamiento a la alteridad, de comunicación. Leamos a Habermas:

> ...el núcleo racional de estas operaciones miméticas sólo podría quedar al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación... [37].

Este amor, no obstante, sí implica el reconocimiento del otro como sujeto, pero no evita el diálogo ni impide el que yo-sujeto me acerque en términos de crítica y cuestionamiento al otro-también-sujeto. Partamos de un hecho frecuente: la comodidad que invita al otro-sujeto a permanecer como objeto, y que le impide dar el salto a la subjetividad. Y es que resulta más cómodo y menos riesgoso permanecer en la no participación y en el inmovilismo. Hay toda una cultura que avala el silencio del sujeto convertido en ser-objeto ("en boca cerrada no entran moscas") y que le invita a no salir de la pasividad. Amar al otro-sujeto para descubrirlo, darse cuenta de sus afanes comodinos para permanecer en el ser-objeto, exige cuestionarle esa comodidad, ayudarle a la liberación de su inercia, colaborar con él en su crecimiento para llegar a ser verdadero sujeto.

¿Y qué decir de las urgencias éticas que le plantean a la filosofía latinoamericana una nueva formulación de sus clásicos principios? [38]. Entre muchas de estas necesidades, destaca el papel ético que la mujer está desempeñando en el actual tejido social. No obstante el avance que, en todos los órdenes, ha presentado la participación de la mujer, su presencia sigue siendo poco significativa en aquellos espacios de poder en donde ella forma una mayoría. La familia, la escuela, las iglesias, etc., instituciones en donde la presencia femenina ha sido siempre de gran importancia, no incorporan todavía a la mujer a sus órganos decisivos, no la consideran todavía como ese ser-sujeto del que hemos venido hablando. Pensemos, por un momento, en la Iglesia Católica. Es un hecho que existen documentos del Magisterio Eclesiástico que se pronuncian en favor del respeto y la valoración de las mujeres, sin embargo aún no tenemos, en la práctica, un verdadero reconocimiento de su ser-sujetos [39]. Un cambio en esta perspectiva no solamente ayudará a la consolidación de la filosofía intersubjetiva, sino que beneficiaría a la propia Iglesia Católica.

---

[32] Cf. Karl-Otto Appel-Enrique Dussel u. a. *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Hrsg. Von Raúl Fornet-Betancourt. Achen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1992.

[33] Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI, 1994.

[34] Al respecto, cf. Juliana González, *Etica y libertad*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1989. Desde otro ángulo, cf. Carlos Moya Espí, "Etica y libertad", en AA. VV., *El hombre como realidad ética*. Valencia, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", 1990, págs. 21-32.

[35] Cf. Fernando Savater, *Etica como amor propio*. Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1995.

[36] En esta línea hay que situar el excelente libro de Carlos Díaz. *Diez miradas sobre el rostro del otro*. Madrid, Caparrós Editores, 1993.

[37] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, *op. cit.*, pág. 497.

[38] Sobre el tema de las urgencias éticas, cf. *Christus* Nos. 685-686 (1995) y, en general, todo el año 1996 de la misma revista.

[39] Cf. la *Mulieris dignitatem*. Es interesante el planteamiento que algunas teólogas se hacen sobre su ser-sujeto a la hora de interpretar la Biblia. Al respecto, cf. la revista *Concilium* No. 276 (1998) dedicada a "Las escrituras sagradas y las mujeres".

3. Tareas

Una vez que hemos revisado los elementos fundamentales de una filosofía intersubjetiva, pasemos a aterrizar estas características en las tareas fundamentales que deberá enfrentar la filosofía intersubjetiva de cara al próximo milenio.

3.1. Con respecto a la definición de filosofía

Permanecer en nuestras definiciones clásicas de filosofía, por más que pertenezcan a la aspiración de mantener un pensamiento perenne, no solamente nos coloca en posiciones obsoletas e ininteligibles para una gran mayoría de interlocutores, sino que nos aleja de esa definición etimológica que hemos resaltado y sobre la que deberíamos volver.

¿Qué puede significar la sabiduría en estos cibernéticos tiempos, en los que tenemos acceso rápido a todo, menos al tiempo? Pareciera que el mundo científico y tecnológico avanza por sus propios horizontes, lejos del humanismo predicado por el planteamiento filosófico. Es preciso, por ende, tener tiempo, darnos tiempo para acercarnos a la sabiduría en donde ella se encuentre, y para dialogar con la ciencia.

Aquí está, entonces, la gran tarea para la filosofía latinoamericana de cara al 2000: volver a los orígenes, o sea, a la búsqueda de la sabiduría, y adaptarse a los avances de la ciencia y de la técnica, cada vez mayores y sucedidos con increíble rapidez.

Y es que la relación entre sabiduría y avance científico no es fácil, ya que los adelantos tecnológicos no siempre son valorados como buenos. Pensemos por un momento en los así llamados valores "postmaterialistas", a saber: el desgaste de la autoridad frente al individuo, el incremento de la propia personalidad individualista, la creciente participación ciudadana en los procesos políticos y el rechazo al modelo occidental de gobiernos burocráticos y deshumanizados. Estas posiciones cuestionan el papel de la ciencia y la tecnología como coadyuvantes del progreso y desarrollo humanos.

La sabiduría, por su parte, sigue entendiéndose como acumulación de conocimientos y no de experiencias, como posición académica y no existencial, como algo que está muy lejos de ofrecer los resultados inmediatos y exactos que proporciona la ciencia.

A la filosofía latinoamericana le compete acercarse a estos dos fenómenos, dialogar con ellos, aunque no desde la perspectiva relacional del sujeto activo que se encuentra con el objeto pasivo, sino desde el intercambio igualitario entre sujetos. Así, la filosofía podría intentar una definición distinta, resaltando su carácter científico, su "logos" que siempre le ha acompañado, pero también el elemento sapiencial que le es esencial [40].

Sin embargo la filosofía no puede ser únicamente un estudio racional y frío sobre las relaciones entre la ciencia y la sabiduría, sino un amor a las mismas. Este carácter amoroso hacia la ciencia y la sabiduría es lo que debe distinguir, lo que inclusive puede salvar, a la filosofía de cara al siglo venidero. Quedan pendientes, no obstante, las fuentes de donde brota la sabiduría.

3.2. Con los demás *—entendidos como sujetos—*

Una de las primeras fuentes de sabiduría habría que encontrarla no únicamente en los libros científicos sino en los aportes de los demás, constituidos ya como sujetos y no sólo como objetos receptivos. ¿Qué nos puede aportar, por ejemplo, la sabiduría popular? No olvidemos que existe una gran variedad de tradiciones orales en nuestros pueblos, cargadas de refranes, dichos, historias, anécdotas, proverbios y máximas, llenas de contenidos que es preciso valorar y sistematizar, y que proporcionarían plataformas de diálogo muy interesantes para la filosofía.

¿Y qué decir de los problemas más angustiantes de nuestras poblaciones, como los ya analizados de la pobreza y la enfermedad, y con los que igualmente la filosofía necesita dialogar? La tarea consiste, por consiguiente, en escuchar más, quizá, que en hablar, en estar atentos a esos reclamos populares que piden a gritos una respuesta.

Otro terreno privilegiado, y que está lanzando serios cuestionamientos a la filosofía, es el de la actividad política. Inserto en una ya inevitable transición a la democracia, nuestra América Latina espera con ansia y necesidad la construcción de una propuesta filosófica capaz de acompañar este proceso.

Pensemos por un momento en la democracia [41]. Es evidente que su implantación entre nosotros se ha convertido en uno de los principales ideales de toda la población latinoamericana, y que ya no puede considerarse solamente como un fenómeno político y mucho menos electoral. La América Latina de hoy quiere que todas sus actividades e instituciones sean democráticas, y que no sólo la política, sino también la economía, la educación, la familia, la ecología y hasta las iglesias, sean democráticas. Estaríamos ante una democracia global e integradora, en cuanto omniabarcante y capaz de alargar la categoría de sujeto a todas las personas de la sociedad. Una familia democrática, una empresa democrática, una iglesia democrática, estarían integradas, forzosamente, por sujetos que se relacionan con otros sujetos.

Y la filosofía, en sus vertientes ética y social: ¿qué tanto se preocupa por la democracia?, ¿hasta qué

[40] Al respecto, cf. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México D. F., Siglo XXI, 1989, en especial las págs. 26-43.

[41] Cf. mi trabajo "Por una democracia con adjetivos. Apología de la democracia global e integral", en *Efemérides Mexicana* No. 15/45 (1997), págs. 309-346.

punto hace suyas estas aspiraciones democráticas?, ¿qué lugar busca ocupar en el proceso de transición hacia la democracia?, ¿cuestiona a los partidos políticos y a los sindicatos el trato que dan a sus militantes?, ¿o asume una cómoda posición de "distancia interpretativa"?

En este tránsito, la filosofía podría acercarse a la Sociedad Civil (SC) con sus ONG's, principales actores emergentes en la lucha por la democracia [42]. Es cierto que la SC necesitará, a su vez, superar ciertos obstáculos para convertirse en verdadera interlocutora de la filosofía, como los protagonismos, los inmediatismos, el intelectualismo de algunas ONG's y la consideración de la actividad política como exclusivamente electoral. Sin embargo, todo parece apuntar a que es en la SC —y no en los partidos políticos ni en los gobiernos— en donde la filosofía puede hallar el futuro de la democracia. Pasemos a nuestra siguiente tarea.

3.3. Con la naturaleza

Si ya establecimos que una de las principales fuentes de la filosofía latinoamericana de cara al 2000 debe ser la sabiduría popular, es necesario recordar que ella se pronuncia con frecuencia acerca de la naturaleza y sus ritmos. Las culturas campesinas e indígenas tienen un aprecio hacia la tierra que no tenemos los citadinos, por lo que es preciso dialogar con esas culturas.

De este diálogo surgirá la necesidad de propiciar una ecología liberadora, en la que el trabajo lucrativo no se ve como la única forma de relación entre el ser humano y la naturaleza, y en la que debemos pasar del lucrocentrismo que ha regido las políticas de nuestras naciones al vitacentrismo, que coloca a la categoría "vida" en el centro de nuestras preocupaciones. Más todavía, ni siquiera el antropocentrismo que ha regido en la filosofía contemporánea podría ser válido en esta perspectiva.

No se trata, no obstante, de establecer una ecología opresora, manipuladora de datos aun en pro de las mejores causas, o predicadora de un lenguaje únicamente accesible a los especialistas, o promotora de negaciones —no contaminar, no fumar, no pisar el césped, etc.—. Es preciso que se sitúe como un pensamiento alternativo, propositivo, capaz de impulsar a la acción, de invitar a la "filía" en favor de la naturaleza.

Solamente de esta manera, amando a la naturaleza, el discurso filosófico podrá profundizar en el discurso de los derechos propios de la misma, y acerca de los cuales ya he manifestado mi opinión [43]. En efecto. Ya no es descabellado afirmar que, así como el concepto de vida aristotélico-tomista parece insuficiente de acuerdo con ciertas escuelas filosóficas contemporáneas, también lo parece el negar a los minerales o a la naturaleza en general sus posibilidades —limitadas, si se quiere— de ser sujeto. Ella no sólo es un sujeto lógico-gramatical, sino que asimismo, aunque con ciertas limitaciones, puede constituirse en un sujeto gnoseológico. De la misma manera, no faltan propuestas para considerar a la naturaleza como un sujeto que sub-yace, que es potencia de ese acto llamado vida. Inclusive, tendría que analizarse con rigor y sin fanatismos si lo que ya se ha avanzado con relación a los derechos de los animales puede aplicarse también, y en un sentido analógico, a los demás seres creados. Habría que pensar si la naturaleza, en su totalidad, es sujeto de derechos.

Esta es la gran tarea de la filosofía con relación a la naturaleza. Por lo pronto, seguir separando en nuestros curricula de estudios filosóficos la cosmología de la antropología, sin incluir a ésta en aquélla, es seguir propiciando el antropocentrismo exagerado que tanto nos ha perjudicado. Pasemos a la siguiente tarea.

3.4. Con respecto a la fe

Ya hemos dicho que uno de los retos fundamentales de la filosofía latinoamericana de cara al 2000 consiste en superar los reduccionismos e individualismos de la fe. ¿Qué tareas se derivan de estos retos? ¿Cómo puede ayudar la filosofía a la recuperación de la dimensión social de la fe?

En primer lugar, es preciso superar los dualismos que tanto ha propiciado entre nosotros el secularismo de origen sajón. Y es que estos dualismos, muchos de ellos de origen platónico, no sólo separan la materia del espíritu, sino que le dan una valoración positiva a éste y una negativa a aquélla. Sabemos que la frontera entre estos dualismos y el maniqueísmo dicotómico es muy tenue, casi imperceptible. Es necesario revalorizar lo corpóreo, lo material y lo mundano, recordando que la religión no únicamente se constituye mediante el diálogo entre las personas y la divinidad, sino también en permanente contacto con el mundo y sus problemas.

En segundo lugar, la filosofía latinoamericana deberá superar la llamada "cultura del fragmento", propia de los postmodernos [44]. Tal cultura predica el abandono de las visiones holísticas —los famosos metarrelatos— que caracterizaron a la época moderna, y enfatiza lo individual, lo inmediato, lo parcial. Esta fragmentación, que también podemos llamar "compartimentalización" de la existencia, favorece en grado sumo la falta de atención a lo social, la absoluta despreocupación por lo comunitario. Urge, en consecuencia, que la filosofía latinoamericana asuma po-

[42] Cf. mi trabajo "La sociedad civil latinoamericana. ¿Espejismo o realidad?", en *Efemérides Mexicana* No. 12/36 (1994), págs. 295-325.
[43] Cf. *¿Está viva la naturaleza?..., op. cit.*

[44] Cf. mi trabajo ¿Tiene futuro la postmodernidad? Algunas perspectivas para América Latina", en *Efemérides Mexicana* No. 11/13 (1993), págs. 305-330.

siciones globalizantes, holísticas e integradoras, capaces de dar un hilo conductor a nuestros proyectos, de olvidar actitudes sectarias.

En tercer término, la filosofía latinoamericana debe propiciar el que la fe sirva para la liberación de nuestros pueblos y no para justificar ciertas posturas económicas y políticas, como lo hace el neoconservadurismo estadounidense, tan extendido entre nuestras élites criollas. Es una vergüenza, por ejemplo, que en regiones como América Latina, en donde más del 95% de la población se profesa cristiana, existan abismos tan grandes entre ricos y pobres y reine la cultura de la muerte, el narcotráfico, la violencia institucionalizada y la mentira. La fe no puede justificar ideológicamente estos vicios, y nos debe ayudar a superarlos.

La fe, por último, debe abrirse al pluralismo —consejo que sí podemos tomar de la postmodernidad— y entrar en verdadero diálogo con los sistemas culturales de la actualidad. Ya hemos dicho que no se trata de negarlos ni de perderse en ellos, sino de aportar y escuchar, de proponer y aceptar, siempre con un análisis crítico serio, ya asumiendo los postulados kantianos, o la fenomenología de Husserl, o la deconstrucción de Derrida, o el Mundo de la Vida de Habermas. Lo que la fe puede aportar se sitúa en el terreno de la ética, en el aumento de la espiritualidad y la mística, la interiorización y el énfasis en lo trascendente. Pero, pasemos a la última tarea.

3.5. Con respecto a la imagen de la filosofía —*y del filósofo*—

Si ya hemos revisado los diversos retos y las diferentes tareas que deberá enfrentar la filosofía latinoamericana en el próximo milenio, veamos ahora lo que corresponde al filósofo, su misión y su encargo.

Creo que el filósofo podrá recuperar una categoría que durante mucho tiempo fue válida, y en los últimos tiempos ha sido descuidada. Me refiero a la expresión "intelectual orgánico" de Antonio Gramsci [45]. Según esta categoría, el filósofo deberá conectarse directamente a los intereses de su pueblo para establecer con él una relación de sujeto-sujeto. El filósofo no considerará a los demás como un recipiente que debe ser llenado por sus conocimientos, o un conjunto de errores que deben ser corregidos o purificados. Con el otro-sujeto se dialogará en términos de intercambio, aportando lo que este sujeto tiene y recibiendo lo que el otro sujeto aporta, con un nuevo paradigma comunicativo —la relación sujeto-sujeto— como base de ese diálogo [46].

Además, el filósofo latinoamericano que va hacia el 2000 podría asumir otras dos categorías para delimitar su función: los conceptos de utopía y de profecía [47]. Creo que ambos se complementan e, inclusive, se necesitan para recuperar su mordiente original. La utopía —cuya difusión habría que adjudicársela a Tomás Moro— no se refiere a lo que comúnmente se entiende por tal término: lo ingenuo e ilusorio, desprovisto de racionalidad y objetividad. No. Utópico es aquel que denuncia las situaciones injustas, que anuncia una realidad distinta y que proporciona elementos para que ese anuncio sea viable y efectivo. De igual manera, un profeta no es aquel que adivina el futuro o predice con exactitud lo que va a pasar. No. En la Biblia el profeta es quien anuncia la Palabra de Dios, denuncia aquello que va contra esa Palabra y acompaña a su pueblo en el cumplimiento de tal Palabra.

Creo que, sin muchos saltos mentales, el filósofo latinoamericano podría asumir estos conceptos, enriquecerse con ellos, forzarse a cumplir su profundo sentido, impulsarse para llevar a cabo su misión, colaborando así en el fortalecimiento de la filosofía intersubjetiva.

Conclusión

Hasta aquí el elenco de algunos retos y desafíos que, en mi opinión, deberá enfrentar la filosofía latinoamericana en el futuro inmediato. Hemos tratado de iluminarlos con diferentes propuestas de una proyección filosófica que quiere ser intersubjetiva. Algunos de los enunciados son meras hipótesis que deberán ser confirmadas por medio de investigaciones posteriores y de diálogos con colegas y amigos.

La pregunta que permanece, sin embargo, es una: ¿qué está aportando la filosofía latinoamericana de cara al 2000? Por lo pronto, si logra proponer un discurso que nos lleve de la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto habrá no sólo cumplido con su misión, sino que igualmente estará en posibilidades de abrir caminos de reflexión y análisis que, estoy seguro, tendrán que seguirse en otras latitudes. ■

[45] Cf. mis trabajos "Teólogo de la liberación: ¿intelectual orgánico?, en *Pasos* No. 10 (Marzo, 1987), págs. 7-15, e *Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci*. San José, DEI, 1989.

[46] Cf. Manuel Ortuño Martínez, *Teoría y práctica de la lingüística moderna*. México D. F., Trillas, 1994.

[47] Cf. mi trabajo "La ciudad utoprofética. Utopía y profecía como los nuevos rumbos de la filosofía", en *Efemérides Mexicana* No.15/43 (1997), págs. 43-80.